Tadeusz ŚLIPKO SJ

PRAWO NATURALNE JAKO PODSTAWA SZACUNKU CZŁOWIEKA DLA ŻYCIA I PRZYRODY

Między człowiekiem a przyrodą zachodzi więź nie tylko ontyczna, ale również moralna. Przyroda pozostaje w instrumentalnej relacji do rozwojowych perspektyw osoby ludzkiej. To jednak nie pozbawia jej zapożyczonej od osoby moralnej wartościowości.

1. WSTĘPNE WYJAŚNIENIA

Wymowa zawartej w tytule artykułu problematyki jest jasna. Idzie o to, aby odsłonić prawno-naturalne korzenie moralnej wartości szacunku dla życia i przyrody. Oba wszakże człony tego tytułu, a więc zarówno pojęcie prawa naturalnego, jak i idea życia i przyrody, wymagają wstępnych zabiegów interpretacyjnych.

a) PRAWO NATURALNE

Można by sporządzić długą listę uczonych, którzy bądź przeczą istnieniu tego rodzaju prawa, bądź redukują je do pewnego zespołu ogólnych ideałów etycznych, pozbawionych wszakże kategorycznej mocy moralnego nakazu zobowiązującego osoby ludzkie do odpowiedniego działania, a już zgoła bez znaczenia dla prawdotwórczych organów władzy państwowej. Najbardziej zaś uderzające jest to, że dla wielu, w tym również katolickich autorów[1], kamieniem obrazy jest pluralizm filozoficzno-etycznych koncepcji prawa naturalnego, szczególnie zaś centralnego w nim pojęcia natury. A więc, jak tu rozprawiać o prawie naturalnym, a tym bardziej – doszukiwać się w nim podstawy szacunku dla życia i przyrody?

Mimo wszystko sprawa nie przedstawia się beznadziejnie. Pluralizm teorii i poglądów nie obciąża hipoteki samej tylko doktryny prawa naturalnego. Ten sam stan rzeczy daje się zauważyć w wielu innych dyscyplinach naukowych. Ale też wielość teorii i definicji prawa naturalnego stanowi tylko wyzwanie i wezwanie do gruntowniejszego przemyślenia i krytycznej analizy prezentowanych w literaturze przedmiotu koncepcji, aby tą drogą dojść do ustalenia stanowiska, które by można uznać za wyraz filozoficzno-etycznej prawdy. Programowy

---

[1] Zob. A. Kaufmann, *Czy istnieją prawa natury?*, „Logos i Ethos" 1(1993) s. 28; J. Tischner, *Wolność w blasku prawdy*, „Tygodnik Powszechny" 47(1993) nr 48, s. 5.

sceptycyzm i aprioryczna negacja prawa naturalnego w imię panującego w tym obszarze pluralizmu poglądów jest raczej przejawem metodologicznej indolencji aniżeli naukowej dojrzałości. Trudno jednak w tym miejscu wchodzić w obszerniejszą apologię określonej doktryny prawa naturalnego. Autor niniejszego artykułu odwołać się może w usprawiedliwieniu dokonanego w tych słowach uniku do wcześniej opublikowanych prac na ten temat[2]. Uprawnia go to do poprzestania na wstępnej tylko deklaracji, że problem szacunku dla życia i przyrody rozpatrzy z punktu widzenia przyjętej przez siebie koncepcji prawa naturalnego. W myśl tej koncepcji prawo naturalne obejmuje zespół absolutnych (powszechnych i niezmiennych) nakazów i zakazów, które zobowiązują i uprawniają osoby ludzkie do urzeczywistniania celów moralnie wartościowych jako koniecznych czynników moralnej doskonałości człowieka[3].

b) ŻYCIE I PRZYRODA

Także te słowa ze względu na ich zestawienie w formule tytułu muszą stać się przedmiotem wstępnej refleksji. W świecie istot żyjących bowiem bytują ludzie, zwierzęta i rośliny. A zatem można zapytać, czy termin „życie" zamyka je wszystkie w swoim zakresie, czy tylko niektóre z nich? Najprostszym wyjściem z sytuacji byłoby przyjęcie zgodnie z potocznym rozumieniem, że termin „życie" odnosić będziemy wyłącznie do świata ludzkiego, podczas gdy „przyroda" oznaczać będzie świat zwierząt i roślin. Z tą konwencją języka potocznego pozostaje w zgodzie filozofia chrześcijańska. W myśl wypracowanej w jej ramach antropologii „człowiek" jako synonim świata ludzkiego i „przyroda" – mimo wspólnego materialnego podłoża – stanowią dwa istotowo różne światy w tym zespole cech, które są dla nich na wskroś swoiste i niepowtarzalne. Człowiek żyje w przyrodzie, z przyrodą i dzięki przyrodzie, ale nie jest bez reszty „przyrodą". Jest w nim coś, co wyrasta „ponad przyrodę" i dlatego stawia go „poza przyrodą".

Ten prosty i przejrzysty schemat dwu światów zakłóciły jednak pewne kierunki filozofii i etyki ekologicznej, żywotne szczególnie w naszych czasach ze względu na rysujące się na widnokręgu cywilizacyjnego rozwoju ludzkości widmo kryzysu, a nawet wręcz katastrofy ekologicznej. Niepodobna zapuszczać się w obszerniejsze omówienie głoszonych przez nie poglądów[4]. Wystarczy, jeżeli wyszczególnimy dwie grupy i podamy ich naczelne idee. Jedna, obejmująca tzw. etykę czci dla życia, a także szereg tzw. kierunków inkluzjoni-

---

[2] Zob. T. Ślipko, *Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1982[2], s. 254; por. tamże, s. 253-280, 298-303.

[3] Zob. tamże.

[4] Szersze omówienie tych kierunków – zob. T. Ślipko, *Granice życia. Dylematy współczesnej bioetyki*, Warszawa 1988, s. 27-38. Por. też: *Etyka. Zarys*, red. J. Pawlica, Kraków 1992, s. 99-120.

stycznych (wśród nich wyróżniającą się kategorię tzw. kierunków biocentrycznych) nadaje pojęciu życia sens taki, że niweluje istotowe różnice między wszystkimi gatunkami istot żyjących. Druga natomiast grupa, którą można nazwać filozofią i etyką „filoanimalistyczną" lub „filozoistyczną" (od filozos – lubiący życie), chce zrównać w pewnym sensie świat zwierząt z gatunkiem Homo sapiens przyznając zwierzętom specyficzne, im tylko przysługujące, prawa ze względu na ich „interesy".

Instruktywne wydaje się natomiast przytoczyć podstawowe przynajmniej racje, w imię których wszystkie te teorie trzeba uznać za jednostronne i wypaczone wizje „życia" na ziemskim globie. Niewątpliwie szereg słusznych postulatów, szczególnie odnośnie do praktycznych działań na rzecz ochrony przyrody, nie budzi wątpliwości. Chodzi jednak o to, aby w krótkim wywodzie pokazać merytoryczne luki widoczne w ich podstawowych założeniach i podważające wiarogodność opartych na nich koncepcji.

Koronny zarzut przeciwko etyce czci dla życia i wszystkim kierunkom inkluzjonistyczno-biocentrycznym polega na tym, że uniwersalna idea życia, w imię której domagają się one jednakowego szacunku dla wszystkich istot żywych, częściowo tylko odpowiada obiektywnej rzeczywistości, a mianowicie – o ile wyraża rodzajowo wspólne cechy świata roślin, zwierząt i ludzi. W konkretnym wszakże porządku bytów życie utożsamia się z istnieniem poszczególnych osobników danego gatunku i podziela ich gatunkową tożsamość. W tym założeniu pojęcie życia ulega istotowemu zróżnicowaniu odpowiednio do właściwych mu różnic gatunkowych. A wtedy koniecznym okazuje się zbadanie, jak w tym aspekcie różnic gatunkowych mają się do siebie poszczególne kategorie istot ożywionych.

Wysunięty postulat przenosi punkt ciężkości na stronę analizy argumentów, na które powołują się zwolennicy kierunków filoanimalistycznych. Odwołując się do faktu, że zwierzęta doświadczają stanów cierpienia, domagają się przyznania im swoistych „praw natury". Jest to jednak racja za „słaba" dla uprawomocnienia tak „mocnej" tezy. Przyznanie zwierzętom jakichkolwiek praw o charakterze etycznym równa się uznaniu ich za podmiot moralności. Tymczasem, aby być podmiotem moralności, trzeba mieć świadomość moralnego dobra i zła, wiedzieć, co się czynić powinno, a czego czynić nie wolno, być zdolnym osądzić siebie i własne czyny, poczuwać się wreszcie do odpowiedzialności za skutki swego działania. Tego rodzaju przejawy moralnych intuicji mogą w człowieku zaistnieć i funkcjonować tylko pod tym warunkiem, że odnośny sprawca działania jest „panem samego siebie", że jest zdolny do spełniania aktów rozumnych i wolnych, których dynamiczną rzeczywistość określają dwa elementy: poznanie dostępnych jego dążeniom dóbr oraz wolność wyboru. Manifestuje się zaś ta wolność w decyzjach działania lub niedziałania, wyboru jednego z wielu różnorakich dóbr lub nawet spośród dwu dóbr biegunowo sobie przeciwstawnych.

I tu stajemy w obliczu decydującego rozstrzygnięcia, którego wynik zależy od odpowiedzi na dwa pytania: 1) dzięki czemu człowiek spełnia te wszystkie kryteria moralnej podmiotowości? oraz 2) czy zwierzę dorasta do poziomu pozwalającego zrównać go z człowiekiem?

Klucza do rozszyfrowania pierwszej zagadki dostarcza zdolność człowieka do introspekcyjnego ujęcia istotnych cech jego rozumności. W aktach poznania i wyborów odkrywa on treści poznawczo-wolitywne pozbawione wszelkich konkretnych właściwości, innymi słowy – wolne od wszelkich determinacji materialnych. Znak to, że stanowią one funkcjonalne przejawy wskazujące na istnienie w człowieku niematerialnej „współzasady" jego struktury w postaci tzw. duszy ludzkiej[5]. Ten niematerialny pierwiastek istnienia wyzwala człowieka na właściwej sobie płaszczyźnie spod działania deterministycznych praw materialnego świata i daje mu dzięki temu możność działania „we własnym imieniu" i – jeśli można tak powiedzieć – „na własny rachunek". Innymi słowy, niematerialność rozumnej sfery psychiki człowieka czyni zeń autonomiczny podmiot istnienia i działania, czyli osobę ludzką. Z tego też źródła rozumnej wolności człowieka bierze początek jego pęd do kształtowania coraz to nowych form życia, do budowania kultury materialnej i duchowej w najróżnorodniejszych ich postaciach, do tworzenia nowego oblicza świata. A wszystko to dzieje się mocą aktów spełnianych w ramach właściwego mu wyposażenia określonego przed chwilą jako moralna podmiotowość człowieka.

A teraz pytanie drugie: czy zwierzę w swej życiowej aktywności zdradza przejawy podobnej moralnej podmiotowości? Nie mamy bezpośredniego wglądu w psychiczny świat zwierzęcia, poprzestać więc musimy na danych zewnętrznej obserwacji. Nie przecząc zadziwiającej kunsztowności różnorakich poznawczo-emocjonalnych stanów w zwierzęciu, które św. Tomasz ujął całościowo jako „sagacitas animalium"[6], a więc swego rodzaju „bystra zmyślność zwierząt", niepodobna równocześnie nie dostrzegać fundamentalnej cechy wszystkich zachowań zwierząt: ich działania sprowadzają się do pewnego zespołu czynności stale powtarzających się w obrębie danego gatunku. W świe-

---

[5] Tezę tę, jak i kierunek jej uzasadnienia kwestionuje S. Judycki, *Irracjonalność problemu dusza – ciało*, „Logos i Ethos" 1(1993) s. 55-56. Trudno wdawać się w szerszą dyskusję z zajętym w artykule stanowiskiem oraz przedłożonym w nim tokiem rozumowania. Toteż tytułem marginesowej i wstępnej tylko uwagi zaznaczyć można, że 1) autor zbyt łatwo zbył problem wiarygodności doświadczenia potocznego (jest na ten temat osobna literatura), 2) nie potrafił w twierdzeniach nauk doświadczalnych przeprowadzić granicy między faktami doświadczenia a naukowymi hipotezami wyjaśniającymi, 3) nie uwzględnił, jak dalece nauki te metodologię swą opierają na założeniach filozoficznego empiryzmu uniemożliwiającego adekwatne wyjaśnienia danych doświadczalnych, szczególnie w odniesieniu do poznawczo-wolitywnych przejawów psychicznych przeżyć człowieka.

[6] *Suma teologiczna* I, q 72, a. 1, ad 1; I-II, q 13, a. 2, ad 3.

cie zwierząt nie ma śladu ani przez nie promowanego postępu, ani kultury, tym bardziej moralnych intuicji, gdyż brak im rozumnej wolności. Skazane są na życie zamknięte w sztywnych ramach określonych, standardowych zachowań, nie wykraczających poza konkretność zjawiskowego świata materii.

Tych istotnych różnic zachodzących między gatunkiem Homo sapiens a światem zwierząt nie dostrzegają zwolennicy filoanimalizmu. Kierując się jednostronną i powierzchowną wizją obiektywnej rzeczywistości w ostatecznym rozrachunku degradują raczej człowieka do poziomu istot materialnych, aniżeli windują świat zwierząt na piedestał podmiotów moralnych. Trudno zresztą dziwić się filozofom uwikłanym w materialistyczne i empirystyczne założenia światopoglądowe, skoro między innymi w podobny sposób patrzy na te sprawy przyznający się do katolicyzmu prawnik A. Kaufmann[7].

W konkluzji stwierdzić zatem należy, że również świat zwierząt należy do kategorii bytów przyrodniczych i stanowi integralną część środowiska naturalnego w jego materialnymi cechami zdeterminowanym obszarze. Pomiędzy światem przyrody a światem człowieka zachodzi więc głęboka cezura. Usprawiedliwia to dychotomię idei szacunku dla życia i przyrody, ściślej mówiąc – dla życia człowieka i reszty ożywionego świata. Równocześnie oznacza to moment, w którym podjąć możemy właściwy temat naszych rozważań. Chodzi w nim – jak to już powiedziano – o ukazanie w prawie naturalnym tkwiących korzeni moralnej kategorii szacunku człowieka dla życia i przyrody.

2. AKSJOLOGICZNE PODSTAWY PRAWA NATURALNEGO

a) „DOBRE" WCZEŚNIEJSZE OD „POWINIENEM"

Wstępnej orientacji odnośnie do kierunku naszej refleksji udziela przyjęte uprzednio określenie prawa naturalnego. Orzeka ono, że składające się na prawo naturalne różnego stopnia normatywy nakazują spełniać akty moralnie wartościowe, zakazują zaś podejmować akty moralnie złe. Nakaz sprzęga się tu z dobrem w jedną normatywną strukturę, ale nie wiadomo, na jakiej zasadzie opiera się zachodzący między nimi stosunek zależności. Z pomocą przychodzi nam jednak niezmiennie w etyce chrześcijańskiej ważna zasada, która głosi, że dobro moralne dzierży prymat przed nakazem, inaczej mówiąc – „to", czyli określone działanie nie staje się dobre dlatego, że jest nakazane, ale – odwrotnie – ponieważ jest ono dobre, dlatego staje się przedmiotem nakazu. Wracając do poruszonej uprzednio kwestii wzajemnej zależności między światem moralnego dobra a światem moralnego imperatywu w imię prostego logicznego wynikania, należy stwierdzić, że normatywnym fundamentem moralnego imperatywu jest zawsze moralny ład dobra, mówiąc zaś językiem filozoficzno-etycznym – deontologia etyczna opiera się na etycznej aksjologii.

---

[7] Zob. Kaufmann, art. cyt., s. 30-31.

Konsekwentnie w interesującym nas zagadnieniu pierwszym naszym zadaniem staje się wykrycie fundamentalnych zasad, które konstytuują u samych podstaw cały porządek moralnego dobra, będącego przedmiotem najwyższego nakazu prawa naturalnego: czyń to, co moralnie dobre, unikaj tego, co moralnie złe. Dopiero na uzyskanych tą drogą ogólnych przesłankach będzie można oprzeć szczegółowe nakazy szacunku dla życia i przyrody. Tak sformułowany program dalszych rozważań zmusza nas jednak do przejścia na teren filozoficznej antropologii. Niepodobna bowiem rozprawiać o strukturze porządku moralnego dobra, będącego zawsze ostatecznie dobrem człowieka nie wiedząc, kim jest człowiek i czym się wyróżnia jego swoiście ludzka aktywność.

b) POJĘCIE MORALNEJ NATURY OSOBY LUDZKIEJ

Niezbędne w tym względzie dane zostały przygotowane już wcześniej w toku polemicznej rozprawy z ideą filoanimalistycznej koncepcji praw zwierzęcia. Wystarczy je tylko przypomnieć. Naczelne miejsce zajmuje tu pojęcie człowieka jako psychofizycznie ukonstytuowanej osoby, czyli substancjalnego, rozumnego, a więc świadomego siebie oraz świata i zarazem wolnego podmiotu istnienia i działania. To niewątpliwie elementarne ustalenie antropologii filozoficznej mimo wszystko ukazuje nam osobę ludzką na poziomie obiektywnie danego bytu. Natomiast interesujący nas problem polega na tym, jak z tego osobowego ontycznego jestestwa wyłania się moralny status ludzkiej osoby.

W odpowiedzi ponownie musimy nawiązać do znanego nam pojęcia wolności człowieka, zdefiniowanej w sporze z filoanimalistami o podmiotowość moralną świata zwierząt. Zostało tam podkreślone, że rdzeniem, a zarazem istotowym przejawem wolności jest możność działania lub niedziałania, wyboru tego lub tamtego dobra, także dobra radykalnie przeciwstawnego drugiemu dobru; jest to jednak tzw. wolność psychologiczna, której nie można przypisywać żadnej moralnej jakości; jest atrybutem ontycznej struktury osoby ludzkiej, wykwitem – jeśli tak można powiedzieć – jej psychofizycznej, a więc duchowej kondycji, wielkim jej wyróżnieniem w bezmiarze istniejącego kosmosu. Nie można jednak zapominać, że – mimo wszystko – jest jednak atrybutem w najgłębszej swojej istocie obciążonym dramatyczną ambiwalencją wyborów: podejmować może wybory twórcze, rozwijające osobę, która jest ich sprawcą, ale też może wybierać działania destruktywne, które pomniejszają jej możliwości rozwoju w otaczającym ją świecie.

Toteż w ontyczną strukturę rozumnej wolności wpisana jest fundamentalna determinacja, która kieruje wolność człowieka ku dostępnej mu pełni osobowej doskonałości, krótko mówiąc – do bycia doskonałym człowiekiem. Determinacja ta wszakże nie oznacza fizycznej konieczności. Jest nadal

opcją, przedmiotem wyboru, ale wyłącznie opcją dobra, rozwoju, optymalnej formy istnienia. Z tego też powodu czynników określających treściową zawartość owej pełni nie znajduje wolność ani w samej sobie (tu się kryją źródła fundamentalnych błędów liberalizmu etycznego), ani w rzeczach otaczającego ją świata. To określenie musi przyjść z innej sfery osobowego bytu ludzkiego, a sferą tą jest moralna konstytucja człowieka. W niej dopiero właściwy sobie kształt osiąga atrybut, który zwie się godnością człowieka. Niewątpliwie godność ta wyrasta z duchowego wyposażenia natury ludzkiej, ale dopiero w moralnej konstytucji człowieka staje się znamieniem i symbolem jego dostojeństwa i naczelnego miejsca w strukturze widzialnego kosmosu.

c) DETERMINANTY MORALNEJ KONSTYTUCJI CZŁOWIEKA I JEGO WOLNOŚCI

Trzeba jednak wydobyć na światło dzienne fundamentalne czynniki owej moralnej konstytucji człowieka. Przede wszystkim dynamiczne ukierunkowanie wolności człowieka do realizowania dostępnej człowiekowi pełni osobowej doskonałości postuluje istnienie odpowiedniego idealnego wzorca, który stanowi kres rozumnych dążeń człowieka i jako taki góruje nad nimi, ukazując całościowy kształt optymalnej formy jego istnienia, a zarazem ostateczny punkt odniesienia dla spełnianych przez człowieka aktów. Dzięki temu idealna wzorczość osobowej doskonałości człowieka pełni rolę źródła i twórczej zasady, z której akty te czerpią właściwy sobie moralny wygląd. W tym bowiem stopniu, w jakim odtwarzają podobieństwo do paradygmatu osobowej doskonałości człowieka, przeistaczają się niejako w cząstkę moralnego dobra, a i sam spełniający je człowiek staje się dobrym moralnie człowiekiem.

Akty te pozostają jednak wciąż w mocy wolnej woli człowieka i oddziałujących na nią różnych czynników. Co zatem stanowi dźwignię, która akty te zwraca w stronę idealnego wzorca osobowej doskonałości człowieka? Duże znaczenie dla naszych poszukiwań ma stwierdzenie, że przynajmniej pewna kategoria aktów pozostaje w stałym ukierunkowaniu na realizację tego wzorca. Dowodem tego jest fakt, że w zasadniczych elementach swej moralnej treści występują one w świadomości moralnej wszystkich ludzi (np. mówienie prawdy, świadczenie należnej pomocy, szanowanie rodziców itp.). W takim razie – wniosek ten nasuwa się z logiczną koniecznością – muszą zawierać w sobie równie stały mechanizm, który o tym ukierunkowaniu decyduje. W encyklice Jana Pawła II *Veritatis splendor* znajduje się charakterystyczna wzmianka o „wewnętrznej «teleologii» aktu ludzkiego" (nr 78), co dobrze pasuje do naszego tematu. W filozoficzno-etycznej terminologii mówi się w tym kontekście o „wewnętrznej celowości aktu".

Nasuwa się pytanie, jak tę „celowość” rozumieć. Sprawa nie jest prosta, a tymczasem zmuszeni jesteśmy ograniczyć się do skrótowego jedynie objaśnienia. Chodzi o to, że dokonując wglądu w wewnętrzną budowę aktu możemy dostrzec charakterystyczną, tej właśnie kategorii aktów właściwą, wewnętrzną organizację, która stanowi bądź wynik odpowiedniego zestrojenia składających się na te akty czynności i ewentualnie użytych narzędzi (przykładem mogą tu być wspomniane przed chwilą akty mówienia prawdy, przyjścia drugiemu z pomocą czy okazywanie rodzicom szacunku), bądź odzwierciedla strukturę dobra, do osiągnięcia którego akty te są skierowane (np. wyleczenie z choroby czy zachowanie życia). Znaczenie pojęcia celowości aktu w naszych rozważaniach na tym właśnie polega, że odsłania w strukturze aktu ów poszukiwany mechanizm, mocą którego akt staje się czynnikiem zdolnym do realizacji osobowej doskonałości człowieka. Ponieważ zdolność ta tkwi w strukturze aktu jako jej stały element, wobec tego stwarza podstawę dla zaistnienia równie stałej relacji odpowiedniości, jaka zachodzi między daną kategorią działania a idealnym wzorcem doskonałości człowieka. I tak się wyłania przed nami nowa struktura moralna, którą zwiemy powszechnie wartością moralną (np. prawdomówność, sprawiedliwość czy szacunek rodziców). W wartościach moralnych znajduje człowiek bezpośredni wzór dobra moralnego dla spełnianych przez siebie aktów, a zarazem sprawczą siłę ich moralnego sensu. Właśnie dzięki zgodności z zawartym w moralnej wartości wzorcem działania poszczególne akty stają się moralnie dobre, czyli wartościowe.

d) NOWE ZADANIE

Uściślenia, do których doszliśmy w wyniku żmudnej filozoficznej spekulacji, umożliwiają nam jednak przejście do właściwego tematu naszych rozważań. Działania człowieka mają zasięg tak szeroki, jak otaczający go świat. Ich przedmiotem może być wszelkie dobro, które znajduje się w zasięgu poznania i zamierzenia człowieka, w tym także życie i przyroda. Nie pozostaje nam zatem nic innego, jak za pomocą sformułowanych pojęć – przypomnijmy je na wszelki wypadek: idealnego wzorca osobowej doskonałości człowieka, a przede wszystkim celowości aktu – podjąć próbę ustalenia moralnej wartości szacunku dla życia i przyrody, jak również wynikającego stąd wniosku w postaci nakazu zajęcia względem nich takiej postawy. W tym właśnie sensie prawo naturalne występuje jako podstawa moralnej strony naszych zachowań względem życia i przyrody.

Wiadomo nam jednak, że życie i przyroda stanowią dwie istotowo różne kategorie: gatunku Homo sapiens oraz przyrody ożywionej i nieożywionej. Oznacza to, że czekające nas zadanie ustalenia właściwych im kwalifikacji moralnych wykonać musimy w dwu etapach, zaczynając od refleksji nad moralną wartością ludzkiego życia i należnym mu szacunkiem.

3. PRAWNONATURALNE PODSTAWY SZACUNKU DLA LUDZKIEGO ŻYCIA

W świetle całokształtu naszych rozważań sprawa ta sprowadza się do prostej i zwięzłej zarazem konstatacji: osoba ludzka jako autonomiczny twórca własnej doskonałości i jej ostatecznych przeznaczeń przedstawia autoteliczną wartość moralną, a więc wartość, która sama w sobie kryje tajemnicę własnego dostojeństwa i godności. Zasługuje zatem na szacunek i afirmację ze względu na samą siebie. Z tego tytułu – co jest już truizmem w filozofii i etyce – nie może być traktowana jako środek do realizacji innych celów aniżeli jej własna doskonałość i rozwój.

Osoba – wartością sakralną: oto dewiza, która w krótkich słowach wyraża istotny sens chrześcijańskiego rozumienia moralnej kondycji człowieka. Wartość ta stanowi źródło właściwej człowiekowi moralnej dynamiki, dzięki której otwierają się przed nim możliwości rozwoju, kształtowania według wzorów moralnych wartości własnego duchowego oblicza i osiągnięcia na tej drodze ostatecznych celów i sensu własnej egzystencji w ramach widzialnej, gdyż danej w materialnych granicach czasu i przestrzeni, rzeczywistości.

Tak w ogólnych zarysach jawi się moralna konstytucja osoby ludzkiej i jej rozumnego działania. Do tego konkluzyjnego sądu dorzucić należy jeszcze jedno stwierdzenie odnośnie do samego życia. Istotne znaczenie ma dla nas podkreślenie egzystencjalnego wymiaru tego właśnie „doczesnego" życia. Jak powiedziano w swoim czasie, życie nie jest homogeniczną zasadą bytowania wspólnego wszystkim istotom żyjącym, w tym także człowiekowi. Z drugiej strony, nie jest ono jednym z dóbr człowieka dającym się wypreparować z całokształtu jego rzeczywistości i umieścić na wspólnej płaszczyźnie z innymi dobrami, dającymi się jakościowo sortować i ewentualnie na inne wymieniać. Życie ludzkie utożsamia się z każdym żyjącym ludzkim osobnikiem i dzieli z nim naturę, w tym także naturę moralną. Znaczy to, że reprezentuje tę samą autoteliczną godność co każda poszczególna osoba ludzka. W tej identyfikacji życia ludzkiego z moralną konstytucją osoby ludzkiej streszcza się kwintesencja nauki o aksjologicznej zacności ludzkiego życia.

Na tak zarysowanej aksjologii ludzkiego życia opiera się jego deontologia. W strukturze człowieka rozumianego jako podmiot moralnego działania życie pełni specyficzną rolę: wyznacza mu jedyną płaszczyznę urzeczywistniania własnej doskonałości. Jako podmiot zdolny do rozwojowej dynamiki występuje człowiek wyłącznie w ramach życia zapoczątkowanego w momencie poczęcia, a kończącego się w chwili śmierci. W tym też czasie może urzeczywistnić maksymalną sumę dobra działając zgodnie z inspirującymi go moralnymi wartościami.

Ta nieodzowność życia dla spełnienia się potencjalności moralnej natury człowieka staje się podstawą dla zaistnienia normy moralnej, która w katego-

riach nakazu i zakazu określa niezbędne dla zachowania życia ludzkiego warunki i chroni to życie przed wszelkimi aktami gwałtu ze strony innych osób, a także osoby jako autoagresora, zmierzającymi do jego zniszczenia bądź naruszenia. Owszem, właściwa moralnej wartościowości człowieka autoteliczność powoduje, że imperatyw ten nie zna ograniczeń w zakresie niszczenia życia ludzkiego (poza sytuacją obrony przed agresją jednego życia przeciwko drugiemu). Ten też z moralnej godności i dostojeństwa wyrosły imperatyw czci i afirmacji osobowego życia kształtuje od wewnątrz normatywną strukturę prawa naturalnego obowiązującego w tej dziedzinie ludzkich zachowań.

4. PRAWNONATURALNE PODSTAWY SZACUNKU DLA PRZYRODY

a) ELEMENTY WIĘZI CZŁOWIEKA Z PRZYRODĄ

W świetle dotychczasowych rozważań stało się jasne, że przyroda jako jedność materii organicznej i nieorganicznej stanowi nie tylko odrębną, ale też w hierarchii bytów niżej od człowieka usytuowaną dziedzinę widzialnego świata. Stwierdzenie to wyraża jednak tylko negatywną stronę stosunku człowieka do otaczającej go przyrody. Wymaga przeto uzupełnienia przez wskazanie, jak – mimo istotnych różnic dzielących człowieka nawet od najbliżej z nim sąsiadującego w hierarchii żywych istot szympansa – liczne więzy łączą człowieka z przyrodą i zespalają go z tą przyrodą w jedność stworzenia.

Nieraz w toku poprzednich wywodów pojawiała się idea, że człowiek jest bytem psychofizycznym, co znaczy, że w jego strukturze obok niematerialnego ducha występuje jako istotny składnik także na wskroś materialne ciało. Wskutek tego pełni ono zadanie łącznika i pomostu, poprzez który człowiek wchodzi w styczność z przyrodniczym światem. I choć się w tym świecie nie rozpływa, to jednak staje się cząstką tego świata i podziela jego losy.

Ściślejsze wszakże więzy między człowiekiem a przyrodą zawiązują się na innej płaszczyźnie, choć również uwarunkowanej cielesnością człowieka: człowiek potrzebuje przyrody, człowiek nią w pewnym sensie żyje, stale się nad nią nachyla i z jej zasobów korzysta. Tym samym przyroda wkracza w świat człowieka, umożliwiając mu zaś spełnienie właściwych mu zadań, sama ulega swoistej „humanizacji" i przekształca się w cząstkę jego bytowości. Sens obecności przyrody w świecie człowieka wyraża się więc w pojęciu środka, ale środka funkcjonalnie z człowiekiem zrośniętego w jedność jego życiowej aktywności. Mało tego! Przewodnim motywem obrazu człowieka zarysowanego w niniejszym artykule było ukazanie w pełniejszym świetle moralnych aspektów jego natury sięgających samych korzeni porządku wartości: człowiek jako osoba mocą swej moralnej konstytucji sam jest wartością i twórcą wartości, a raczej nosicielem wartości. W procesie tym na swój sposób uczestniczy także przyroda i dzięki temu sama przyobleka się w znamiona moralnej

jakości odpowiednio do swego udziału w dziele tworzenia moralnego kształtu człowieka.

W podsumowaniu tych uwag nasuwa się wniosek: między człowiekiem a przyrodą zachodzi więź nie tylko ontyczna, lecz również moralna. Określa tę więź instrumentalna rola przyrody w stosunku do człowieka, ale jest to rola na tyle nieodzowna i ważka, że stwarza podstawę dla wyłonienia się zespołu podstawowych wartości i norm, które określają, co jest dobre i nakazane w odnoszeniu się człowieka do przyrody odpowiednio do jego potrzeb, ale też – co jest nie mniej ważne – odpowiednio do reprezentowanych przez nią zalet. W tym przydługim nieco zdaniu zawierają się jednak dwa naczelne założenia etyki ekologicznej.

Bez założeń tych etyki owej niepodobna budować, ale z kolei same w sobie wzięte jeszcze one etyki tej nie stanowią. Konieczna okazuje się głębsza refleksja nad fundamentalnymi aspektami przyrody w jej odniesieniu do człowieka. Umożliwi to nam wykrycie bardziej szczegółowych normatywów, które sprowadzą najogólniejsze założenia etyczno-ekologiczne na grunt moralnej praktyki człowieka.

b) NORMATYWNE ZASADY ETYKI EKOLOGICZNEJ

Przedmiotem refleksji staje się teraz „byt przyrodniczy" w całokształcie przejawów swego egzystencjalnego bogactwa. Na te walory przyrody warto zwrócić uwagę w kontekście niepomyślnych zmian, jakie dają się zauważyć w mentalności współczesnego człowieka. Patrzy on na przyrodę raczej poprzez pryzmat korzystania z dóbr bezpośrednio użytecznych, traktowania jej jako pewnego dobra ekonomicznego, od biedy – wolniejszego terenu doraźnej rozrywki. Ale już poza zasięgiem jego życiowych perspektyw znajdują się istne „cuda natury" pełne wciąż różnorakich tajników. Usiłując w miarę możności wszechstronnie objąć zasoby dóbr, którymi natura obdarza człowieka, sprowadźmy je do trzech najogólniejszych kategorii. W przyrodzie znajdują się po pierwsze wszystkie elementy składające się na „biosferę" człowieka, czyli na ogół materialnych warunków niezbędnych dla życia i zdrowia człowieka; po drugie dostarcza ona tworzywa do produkowania wszelakich dóbr użytecznych; a wreszcie roztacza przed człowiekiem szeroką panoramę bytów, w których odkrywa on teren dla realizacji swych poznawczych dążeń, jak również umiłowania ich wsobnych zalet i przeżywania ich piękna. W skrócie powiedzieć można, że więź człowieka z przyrodą aktualizuje się na trzech wielkich płaszczyznach: symbiozy, pracy i kontemplacji.

Wyszczególnione bytowe walory przyrody wchodzą z kolei w sferę moralnej kondycji człowieka jako środki umożliwiające realizację pełni jego duchowego rozwoju zgodnie z idealnym wzorcem jego osobowej doskonałości. W aktach, które podejmuje człowiek zgodnie z porządkiem wyznaczonym

przez podstawowe relacje symbiozy, pracy i kontemplacji odbija się więc kształt dobra wszelkich rozumnych poczynań człowieka i determinuje w ten sposób ich własną wartościowość. Toteż jest moralnie dobrym działanie, w którym wyraża się afirmacja biologicznych uwarunkowań ludzkiej egzystencji, rozwija się proces pracy i produkcji dóbr materialnych, a w końcu dokonuje się proces duchowego wzrostu człowieka w przeżywaniu prawdy, dobra i piękna, zaklętych w tworach nieożywionej i ożywionej przyrody.

Wszystkie te kategorie działań jawią się jako moralnie dobre z racji swej zgodności z porządkiem wartości, ale w równie fundamentalnym stopniu okazują się konieczne dla życia i rozwoju człowieka. Oznacza to, że w parze z moralnym dobrem tych działań idzie nakaz: czyń to, co w przyrodzie jest postacią moralnego dobra, unikaj zaś tego, co jest przejawem moralnego zła. Nakaz ten stanowi też źródło, z którego biorą początek odpowiednie prawa i obowiązki. Przysługuje więc człowiekowi prawo do zachowania przyrody w stanie, który odpowiada wymogom dyktowanym przez biologiczne uwarunkowania jego egzystencji; podobnie ma człowiek prawo do produkowania z dostarczonych mu przez przyrodę materiałów potrzebnych mu dóbr materialnych, a wreszcie ma prawo do tego, aby się cieszyć duchowym ubogaceniem, jakie mu daje kontemplowanie przyrody w jej poznawczych, wolitywnych i estetycznych aspektach. Wszystkim tym uprawnieniom towarzyszą moralne gwarancje w postaci obowiązku uszanowania tych uprawnień ze strony innych podmiotów moralnego działania, a więc osób i grup społecznych.

W zestawie tych praw i obowiązków daje się jednak zauważyć pewną antynomię. Jedne uprawnienia (prawo do symbiozy z przyrodą czy do kontemplacji) postulują w swym ogólnym sformułowaniu maksymalne zabezpieczenie przyrody w jej nienaruszonym w zasadzie stanie, podczas gdy prawo do jej produkcyjnego wykorzystania pociąga znowu za sobą nieuchronnie stopniowe tej przyrody wyniszczanie. Jednakowoż w porządku moralnym, który zarówno w swych fundamentalnych założeniach, jak i w wypływających z nich normatywach jest określony przez ideę dobra moralnego odniesionego bezpośrednio do dobra osoby ludzkiej, tego rodzaju realna antynomia nie może mieć miejsca. A przeto w grę musi wchodzić zasada interwencyjna, która wprowadza ład we wzajemne relacje praw i obowiązków człowieka względem przyrody. Co ta zasada głosi?

Stwierdza ona, że moralnie godny i obowiązujący zakres ważności każdego z tych uprawnień ulega ograniczeniu w tym stopniu, w jakim domaga się tego konieczność uszanowania w rozumnych granicach pozostałych uprawnień, a w dalszej perspektywie także dobra wspólnego całego społeczeństwa. Nie można zatem uznać za słuszne postulatów skrajnego ekologizmu kwestionującego wszelkie głębsze ingerencje w pierwostan przyrody, co uniemożliwiłoby w końcu rozwój procesów produkcyjnych niezbędnych dla dobra całego społeczeństwa czy innych ekonomicznie uzasadnionych przedsięwzięć (np. w dzie-

dzinie transportu czy komunikacji). Ale też – na odwrót – dziedzina produkcji dóbr materialnych i usług nie może uchodzić za sferę działań tak dalece wyzwolonych spod ograniczeń ze strony innych osób i społeczeństwa, aby mogły one doprowadzić do zagrożenia biologicznych warunków symbiozy człowieka z przyrodą, jak również zagrozić wymogom estetyki bądź możliwości religijno-humanistycznych przeżyć wspólnoty człowieka z przyrodą oraz możliwość zaspokojenia jego poznawczych i wolitywnych potrzeb.

Stąd wniosek prosty: niezbędnym składnikiem funkcjonowania wyszczególnionych normatywów jest współczynnik rozsądku i poczucia solidarności ludzkiej. Te bowiem zalety moralne nawet w bardzo trudnych sytuacjach umożliwiają godzenie rozbieżnych, a nieraz sprzecznych interesów i działań jednostek i grup społecznych na zasadzie możliwego do przyjęcia przez zainteresowane strony porozumienia, które by uwzględniło zarówno słuszne postulaty ochrony przyrody, jak i wymuszone postępem cywilizacyjnym wymogi jej przeobrażania. Jako dowód konieczności ustalenia i przestrzegania warunków tego rodzaju „ekologicznego dialogu" przytoczyć można, nie zawsze budujące, akcenty z żywo u nas aktualnie dyskutowanego problemu energetyki jądrowej[8].

Problematyka moralnych aspektów stosunku człowieka do przyrody nie kończy się na sformułowaniu najogólniejszych zasad i wynikających z nich praw i obowiązków normujących tę dziedzinę ludzkiego życia. Jest to w gruncie rzeczy tylko przygotowanie fundamentów, na których oprzeć by należało konstrukcję szczegółowych norm i dyrektyw. Łączy się to z koniecznością wejścia w złożoność narzucanych przez praktykę życia sytuacji (np. nowoczesna organizacja przedsiębiorstw i produkcji a ochrona środowiska, problem technokratyzmu, różnych grup nacisku), a także rozeznania warunków działania czynnych na tym polu podmiotów (np. decydenci, wykonawcy, politycy, działacze społeczni). Dopiero mając przed oczyma całokształt konkretnych okoliczności i aspektów towarzyszących człowiekowi w jego powiązaniach z przyrodą, można podejmować sensowne wysiłki w poszukiwaniu kryteriów koniecznych dla rozwiązywania powstałych na tym gruncie dylematów i niepokojów.

Jest to wszakże zadanie przekraczające granice zakreślonej w tytule artykułu problematyki. Chodziło w nim przede wszystkim o wyjaśnienie, czy moralna wartość szacunku dla życia i przyrody należy do tych kategorii moralnego dobra, które wchodzą w zakres prawa naturalnego i pozostają pod ochroną jego imperatywnej mocy. Co do kategorii „życia" utożsamianego z egzystencją osoby ludzkiej, wywód ten został oparty na idei autotelicznej wartości osoby ludzkiej. Egzystencjalny status przyrody ożywionej i nieożywionej jest od-

---

[8] Zob. T. Ślipko, *Chrześcijańska etyka ekologiczna a ekologiczne realia*, w: *Ekonomia i etyka w ochronie środowiska. Materiały konferencyjne*, Gdańsk 1993, s. 84-89.

mienny. Pozostaje ona w instrumentalnej relacji do rozwojowych perspektyw osoby ludzkiej. To jednak nie pozbawia jej zapożyczonej od osoby moralnej wartościowości, co stwarza podstawę dla wyciągnięcia z tej zasady dalszych konsekwencji normatywnych, sięgających również – jak w przypadku „życia" ludzkiej osoby – do imperatywnych korzeni prawa naturalnego.

W świetle tych wszystkich wywodów nie ulega chyba wątpliwości, że etyka chrześcijańska jest etyką szacunku człowieka dla życia i przyrody, która swe aksjologiczne i imperatywne zasady opiera na realistycznej wizji rzeczywistości bez nadmiernej absolutyzacji obu tych etycznych idei, ale też bez równie nieusprawiedliwionego pomniejszania czy wypaczania ich moralnej wymowy.